ANNÉE (4e SÉRIE) N° 1 9469 5 JANVIER 1911

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

A nos chers Abonnés

Année heureuse, sainte et féconde,... couronnée des joies célestes pour ceux qu'il plairait à Dieu de rappeler à Lui !...

En traçant ces lignes, ma pensée s'envole, douloureuse et confiante, vers celui qui présente là-haut les mêmes vœux au Divin Maître. Sept mois déjà se sont écoulés depuis que le Bon Dieu a mis fin au labeur de son serviteur fidèle ; et pourtant il me semble que c'était hier, et ce 28 décembre me reporte invinciblement au 28 mai, où nous accompagnions à sa dernière demeure, au cimetière du pays natal, la dépouille mortelle de notre bien-aimé Directeur.

C'est lui qui, chaque année, écrivait la première page du nouveau volume de l'*Ami*, et de l'écrire aujourd'hui à sa place ravive toute ma peine...

L'an dernier, Mgr Perriot terminait ainsi : « L'*Ami du Clergé* sera en 1910 ce qu'il a été jusqu'alors... » Nos lecteurs ont pu déjà, sans doute, se rendre compte que le changement de Directeur ne changeait rien dans la Direction, et que l'*Ami* continuait de suivre les saines traditions doctrinales qui sont, en même temps que son honneur, sa force et le meilleur de ses titres à la confiance de ses abonnés.

Ceux-ci d'ailleurs ne m'ont point ménagé leur sympathie, et chaque courrier m'en apporte des témoignages nombreux, qui me touchent profondément.

Mais : *cui honorem, honorem.* Ce sont nos savants et dévoués rédacteurs qui, en restant tous fidèles à l'*Ami*, m'ont permis de le maintenir tel qu'il était. A eux d'abord ma vive gratitude, et la meilleure part dans le tribut de reconnaissance qu'offrent à la Revue ceux qui profitent de ses enseignements.

Merci également aux amis inconnus qui, de tous les points du monde, nous expriment leurs vœux et nous donnent l'assurance de leurs prières ; à ceux en particulier qui, pour conserver la nourriture intellectuelle qu'ils trouvent chaque semaine ici, n'hésitent pas « à retrancher sur la nourriture corporelle un superflu qui serait presque du nécessaire. »

Je sens les obligations que m'imposent ces encouragements et ces sacrifices. Autant qu'il dépendra de mes collaborateurs et de moi, l'*Ami* s'efforcera de satisfaire les légitimes désirs de ses abonnés. Mais la vie de notre œuvre est une vie de famille, où le lecteur lui-même contribue à mettre l'animation et le charme par l'échange de vues et la nature même des questions posées. Qu'il me soit donc permis de faire appel au concours intelligent de tous.

De la sorte, et sous la bénédiction divine, le cher *Ami* réussira, du moins j'ose l'espérer, à rester digne de lui-même et de son passé glorieux.

Antoine ROZIER,
Directeur de l'*Ami du Clergé*.

28 décembre 1910.

DAMAGED PAGE(S)

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — La lecture du récent décret sur l'amovibilité et le déplacement des curés m'a inspiré les réflexions suivantes, que je soumets à votre compétence.

Il y est dit que, à défaut de synode, l'évêque choisit les examinateurs *de consensu Capituli*. Dans l'ancien droit, quand le consentement du Chapitre était requis, on devait faire voter le Chapitre, et l'avis de la majorité prévalait. Les auteurs font observer qu'un peu partout, et surtout en France, les évêques ont prescrit contre le droit du Chapitre, et qu'ils traitent toutes les affaires de leurs diocèses sans demander ni l'avis *(consilium)* ni le consentement de leurs chanoines. Ne pensez-vous pas que, dès maintenant (par les récents décrets) et sans attendre le futur Code, le Saint-Siège a voulu interrompre la prescription, et que dès lors le choix des examinateurs pro-synodaux serait *nul*, conformément à l'ancien droit, si le Chapitre n'avait pas été appelé à se prononcer *capitulariter*, c'est-à-dire par vote régulier et à la majorité des voix ?

R. — Nous sommes tout à fait de votre avis, sous réserve de toute indication contraire qui pourrait venir de Rome en cas de consultations et de réponses susceptibles de préciser ce point-là parmi d'autres qui restent sujets à interprétation difficile.

Il est bien certain, d'après les termes mêmes du décret *Maxima cura*, que les Chapitres sont appelés à jouer un rôle assez important dans la nouvelle procédure, et que ce rôle est nouveau en droit. S'il ne se tient pas de synode régulier, comme c'est le cas en France, d'après l'habitude très fâcheuse contractée sous le régime concordataire, l'évêque n'est pas pour autant absolument libre de choisir tout seul les assistants que Pie X lui impose en cas de conflit contentieux pour la rémotion d'un curé ou bénéficier quelconque. Il doit consulter et prendre le consentement du Chapitre, lequel donc n'a pas, à proprement parler, à *élire* les sujets en question, mais à *ratifier* à la majorité des voix le choix proposé par l'évêque.

« *Hoc deficiente* », dit le décret, le choix des Examinateurs pro-synodaux reste soumis au *consensus* des consulteurs. Que veut dire exactement cette expression : *hoc deficiente ?* A quoi se rapporte le terme pronominal *hoc ?* Au Chapitre lui-même, ou au *consensus ?* Les deux sens sont possibles puisqu'il est dit : ... *de consensu Capituli, et, hoc deficiente, de consensu Consultorum.* Deux interprétations sont donc possibles.

Si l'on rapporte *hoc* à *consensus*, cela voudra dire que le consentement capitulaire venant à faire défaut pour raison quelconque, même sous forme de refus positif après consultation régulière, l'évêque pourra passer outre à la délibération capitulaire, et s'en tenir au consentement des consulteurs interrogés après coup, s'il peut l'obtenir.

Dans l'autre hypothèse, si l'on rapporte *hoc* [illegible] *Capitulum*, cela signifie que l'évêque doit solliciter le consentement des consulteurs subsidiairement, en second lieu, dans le cas seulement où la consultation capitulaire, faute de Chapitre, ne pourrait se faire de façon canonique et normale.

Sauf meilleur avis, nous n'hésitons pas à opter pour cette seconde interprétation, qui, à l'avantage d'être plus correcte au point de vue grammatical, joint encore celui d'être aussi canoniquement plus régulière. On comprend mal que l'évêque puisse pour ainsi dire faire appel du Chapitre aux consulteurs en négligeant le vote du premier pour solliciter après celui des autres. Ce *deficiente* sera certainement discuté et l'objet de commentaires variés, où Rome aura sans doute un jour à intervenir pour donner la note d'uniformité d'une interprétation authentique. Mais, passons. Là n'est pas le point qui intéresse notre correspondant.

On demande ce que vaut ici la prescription qu'allèguent, non sans raison, les évêques de France à l'heure actuelle pour se passer de la consultation capitulaire dans beaucoup de cas où jadis le droit commun la leur imposait.

Quoi qu'il en soit du bien-fondé, et surtout de la généralité de cette prescription, que nous n'avons pas à discuter pour le moment, une chose nous paraît certaine : c'est que nous sommes, avec le décret *Maxima cura*, en présence d'une nouveauté canonique, d'un droit inédit concédé aux Chapitres, avec devoir inédit correspondant du côté de l'autorité épiscopale. L'institution des Examinateurs synodaux est, il est vrai, chose depuis longtemps connue en droit canonique. Mais leur rôle, d'après le Concile de Trente (sess. XXIV, c. 18), était surtout d'assister l'évêque dans l'examen des sujets qui se présenteraient au concours pour les cures.

Tout autre est la fonction absolument nouvelle que le Pape leur assigne aujourd'hui, en matière de procédure administrative contentieuse. Leur titre d'*Examinateurs* n'a plus la même raison d'être ; on les appellerait mieux *juges*, si déjà cette désignation de *juges synodaux* n'était affectée à une besogne purement intra-synodale déterminée. *Synodaux*, ils le restent comme jadis, en raison de leur désignation et approbation régulière en synode.

Nouvelle aussi est la discipline du décret *Maxima cura* en ce qui concerne l'intervention éventuelle du consentement capitulaire. Clément VIII avait bien, il est vrai, déclaré déjà que l'évêque pourrait *de consensu Capituli* suppléer au nombre devenu insuffisant des Examinateurs synodaux Tridentiniens, pendant le cours d'une année, dans l'intervalle d'un synode à l'autre. Mais cette concession, très restreinte, visait une hypothèse à part, nettement déterminée, et *anno elapso*, le consentement capitu-

laire ne suffisait plus; l'évêque était obligé de recourir à Rome pour solliciter un indult lui permettant la désignation extra-temporaire des examinateurs manquants.

Dans le présent décret il en va autrement. C'est de façon normale, sans limitation de temps, que le Chapitre est investi de cette fonction, nouvelle pour lui, et quant à son objet, insoupçonné dans l'ancien droit, et quant aux conditions beaucoup plus amples de son exercice. Très certainement Pie X, à supposer qu'on pût soutenir la prescription générale des anciens droits des Chapitres, français en particulier, Pie X, disons-nous, a entendu leur conférer à titre nouveau, pour une besogne nouvelle, pour des fins contentieuses de bon ordre et de simplifications de procédures nouvelles, un droit que les évêques seraient mal venus à contester sous prétexte qu'il est déjà prescrit par avance. Disons au moins, si l'on y tient, que cette prescription, si d'aventure elle était fondée, le Pape l'a interrompue, annulée, remplacée par un droit tout neuf, comme il lui appartenait de le faire si tel était son bon plaisir. Et que tel ait été son bon plaisir, de donner toute efficacité juridique au texte de son décret, qui en peut douter?

Autre question, maintenant. Si l'évêque nommait seul, sans avis et consentement du Chapitre, les examinateurs extra-synodaux chargés de l'assister dans la rémotion administrative contentieuse des curés d'après les règles posées dans le décret *Maxima cura*, la procédure serait-elle nulle pour ce seul fait?

Le décret dit : *Ordinarius, ut legitime agat*... A la rigueur ce mot « *legitime* » peut s'entendre de la seule licéité. Un moraliste habitué aux considérations du for interne, *de licito*, en tant que distinctes de celles qui touchent à la validité externe des actes humains, *de valido*, n'aurait point d'embarras, au premier abord, à voir dans cet adverbe une nuance qui lui semblerait se rapporter plutôt à la licéité qu'à la validité. Un canoniste raisonnera tout différemment. Il n'a pas, lui, à faire cette distinction, en tant que juriste. Il sait bien que toutes les formalités ne sont pas également essentielles dans l'ensemble d'une œuvre juridique, mais toutes se présentent à lui sous la seule lumière du for externe. Et, dès lors, l'emploi du mot « *legitime* » pour une procédure a une portée plus profonde que dans la langue vulgaire.

Ce n'est pas à dire que, toujours, la nullité suit *ipso facto* l'illégitimité de tous les détails mis en œuvre. Un avocat peut cependant presque toujours la plaider avec chance de succès, la jurisprudence étant à priori, et avec raison, très soucieuse de l'observation des règles fixées par le droit, surtout en matière de justice, surtout lorsque la défense d'un prévenu s'y trouve intéressée.

Mais ce sont là réflexions un peu générales et pratiquement assez inefficaces. Nous avons, pour interpréter la pensée du législateur, une raison plus sûre, plus convaincante, tirée du décret lui-même. La pensée du Pape a été, c'est évident, de concilier les exigences de la justice du côté des curés mécontents de leur changement avec, du côté des évêques, la possibilité de pourvoir sans trop de difficultés au bon ordre public et à la convenable administration de leurs diocèses. L'ancien état de choses, il faut en convenir, laissait le prêtre par trop désarmé en présence des erreurs possibles de la part de ses juges au point de vue des préjudices qu'il pouvait avoir à redouter d'une rémotion fâcheuse et injustifiée. D'autre part, désarmée se trouvait aussi l'autorité diocésaine pour imposer d'office un changement contre lequel le curé pouvait faire appel à Rome avec chances de succès final contre son évêque.

Désormais, tous les intérêts en cause ont satisfaction suffisante. Le curé est assuré d'avoir, dans le contrôle « indépendant » des deux « conseils » successifs devant lesquels son affaire pourra se traiter, une garantie très large de pleine justice ; et l'évêque, appuyé sur la sentence conforme de ses deux « conseils », pourra en toute tranquillité de conscience procéder aux mesures administratives qu'il estimera nécessaires pour le bien du peuple, et attendre sans trouble un appel possible du curé à Rome, qui aura toutes les chances possibles de rester parfaitement inutile.

S'il en est ainsi, et pour qu'il en soit ainsi, il faut, c'est clair, que les conseils de l'évêque donnent bien au curé cette garantie de justice que lui offre le décret, et donc que ces conseils soient assez *indépendants* pour servir de contrôle loyal à la décision finale de l'évêque. Où serait cette indépendance, s'ils étaient choisis par l'évêque tout seul? Le soin que prend le décret de réclamer l'approbation du Chapitre ou, en son absence, des Curés consulteurs, n'est-il pas chose essentielle, toute l'économie de la nouvelle discipline, dans la pensée du Pape? Nous n'avons pour notre part aucun doute là-dessus ; et si l'on peut dire que l'omission, par l'évêque, du *consentement* requis dans la désignation des Examinateurs n'entraîne pas à priori *ipso facto* la nullité juridique de sa décision, parce que cette nullité n'est en réalité prononcée et formulée nulle part dans le document pontifical, nous restons toutefois bien persuadés qu'en cas d'appel d'une sentence entachée originairement d'un pareil vice, Rome, tout en réservant le fond, commencerait par donner tort à l'évêque dans la forme, et l'inviterait à réitérer de façon plus correcte toute la procédure; à moins que, jugeant sur le fond et la forme tout à la fois, elle ne donnât nettement raison au curé, pour l'exemple.

Q. — Un curé diffamé fait-il mieux de se taire que de faire taire le coupable par menaces de poursuites ou intimidation amicale?

R. — En toutes choses, il faut d'abord considérer la fin. En droit rigoureux de justice abstraite, il est évident que quiconque est lésé dans ses intérêts propres par l'action injuste d'autrui, a droit de se défendre et d'exiger réparation des dommages qui lui auront été ainsi causés indûment. C'est vrai, quant à la seule justice considérée à part, isolée des vertus voisines qui peuvent avoir, elles aussi, le droit de se faire entendre dans la résolution du cas de conscience. Il est, entre autres, une vertu supérieure, à laquelle on ne peut jamais refuser la parole dans toute enquête préalable *de licite agendo :* c'est la vertu de *prudence*. A côté de celle-ci, presque sur le même plan, siège toujours aussi la vertu de *charité*, qu'on ne doit pas, non plus, priver de son tour de parole, si elle demande à se faire entendre.

Un curé a été calomnié. Peut-il, doit-il poursuivre ses calomniateurs ? Il le *peut*, certainement, si de la poursuite ne doit pas résulter un mal plus grand que de son silence. Il le *doit*, certainement, si de son silence doit résulter un mal notablement plus grand que de la poursuite. Tout le problème revient donc à l'étude comparée des maux et biens corrélatifs qui sont en présence d'après les données du cas particulier qui est en cause.

Or, cette étude demande du calme d'abord et du sang-froid, et puis, surtout, un désintéressement subjectif sincère, nous voulons dire une absence totale d'égoïsme personnel, encore plus de rancune et de haine, qui garantisse la parfaite vérité objective des jugements à intervenir. Voilà qui est parfois difficile, et à quoi l'on ne pense pas assez.

Descendons un peu à l'application contingente de ces principes. Si la calomnie en question, au lieu d'atteindre seulement la personne humaine du prêtre, touche son caractère sacerdotal et lui cause une blessure publique, susceptible de laisser une impression fâcheuse dans la population, alors qu'au contraire une condamnation des calomniateurs serait un soulagement pour la conscience générale, point de doute : l'on peut et même l'on doit poursuivre. Le bien commun public est ici en cause ; sa considération l'emporte sur les répugnances personnelles du curé, voire même sur la considération des ennuis et embarras sérieux, pécuniaires par exemple, qu'il peut avoir à redouter du procès. Telle est la solution que commande impérieusement la charité, laquelle vient alors renforcer les droits de la justice.

Prenons maintenant l'hypothèse inverse : Si la poursuite a lieu, si les délinquants sont condamnés, c'est le curé qui moralement sera, en fin de compte, la vraie victime du procès, soit que l'opinion mal éclairée n'y voie de sa part qu'une sorte de vengeance mal justifiée, soit qu'elle n'y aperçoive que des motifs purement personnels et intéressés. En pareil cas, si la justice a son compte, la charité n'a pas le sien, ni la prudence non plus, qui aurait plutôt déconseillé la poursuite, à cause des *impedimenta* fâcheux qui en devaient résulter pour le ministère général du curé, à travers l'illusion de son succès personnel de vanité satisfaite. Le procès, en pareil cas, est donc à éviter, sous réserve, bien entendu, de faire savoir à qui de droit les motifs édifiants qui l'ont fait abandonner.

Entre ces deux hypothèses extrêmes, nettement caractérisées, on en peut imaginer beaucoup d'autres intermédiaires, qui pourraient donner lieu à des solutions plus délicates à fixer, tantôt dans le sens de la licéité, tantôt dans le sens contraire, suivant la prédominance finale du bien ou du mal qui en doit résulter.

Pratiquement, un curé insulté doit toujours commencer par se poser la question suivante, dans le cas d'une insulte publique, cela va de soi, les insultes privées étant en règle générale à négliger pour nous autres. Voici donc la première question à résoudre : « Est-ce à moi personnellement qu'on en veut, et le coup qui me frappe n'atteint-il que moi ? N'atteint-il pas aussi l'Eglise dans son ensemble, mes confrères, le clergé en général, mon ministère public, ma personnalité sociale enfin, et non point seulement mon individualité ? Je suis dépositaire de l'honneur des autres autant que du mien, sur ce terrain-là. En me défendant, je défends une cause qui dépasse mes intérêts, dont la garde s'impose à ma charité. » Alors, il y a grande chance pour que la conclusion soit favorable à la poursuite, un bien public d'ordre général étant en jeu.

Mais, une seconde question est aussi à poser immédiatement après celle-là. C'est bien d'avoir le souci prédominant du bien commun. Encore faut-il le servir de façon efficace, sans quoi le but de la charité ne serait pas atteint. Il peut se faire que, pour des raisons contingentes particulières, personnelles ou locales, le triomphe de la bonne cause soit *per accidens* mal apprécié, et qu'au lieu d'une œuvre bonne, le procès aboutisse finalement à une sorte de catastrophe. Cela arrive. Il y a tant de ces malheureux *per accidens* dans la vie ! La justice et, en principe, la charité aussi, sont d'accord ici ; mais la prudence proteste, et c'est elle qui, là comme toujours, doit avoir le dernier mot. Il faut alors s'abstenir du procès, qui, tout bien pesé, ferait un mal certain, à l'encontre d'un bien d'ordre inférieur et problématique.

Troisième question, enfin : Toute considération d'ordre public mise de côté, si le préjudice en cause est purement personnel, sans répercussion sur des intérêts généraux, vaut-il la peine d'en demander réparation ? Oui ou non, suivant les circonstances, nous voulons dire suivant la balance du bien et du mal qui doivent s'ensuivre entre individus, du calomnié au calomniateur. N'oublions pas que le pardon des injures entre dans les devoirs de notre sacerdoce et que, sur ce point-là, un bon

exemple est rarement perdu, même pour le bien moral du coupable, à la condition toutefois qu'il sache le motif désintéressé et tout charitable du silence. Là-dessus il est difficile d'établir, pour tous les cas et tous les curés, une règle générale de conduite. C'est une affaire de vertu plus ou moins généreuse dans ses manifestations. Etant donné que deux intérêts privés soient seuls en cause, on ne pourrait guère blâmer sérieusement le prêtre qui voudrait user strictement de son droit de se faire rendre la justice qui lui est due ; ce qui n'empêche pas que l'on admirera davantage celui qui se sera imposé le sacrifice d'un pardon ou d'un oubli accordé sans apparence de conflit, par simple inspiration évangélique de pastorale charité.

Par le temps où nous vivons, il est bon de faire remarquer que ces générosités, en face d'injures publiques, sont parfois difficiles, plus difficiles qu'autrefois, à cause de la portée sociale des attaques et du contre-coup fâcheux qui en est la conséquence ordinaire pour l'honorabilité du corps sacerdotal. Aussi faut-il grandement approuver les Ligues dites de *défense sacerdotale*, qui se chargent d'intenter au nom d'un groupe, et non plus pour des motifs seulement personnels, les actions judiciaires convenables, en réponse à l'abus que font les mécréants de la mansuétude du prêtre largement escomptée à l'avance. On évite ainsi l'inconvénient des critiques « personnelles » auxquelles peut si facilement donner lieu l'attitude sévèrement exigeante du prêtre calomnié. Et tout est pour le mieux, s'il est bien connu que les dommages-intérêts ne lui profitent pas, mais sont versés dans une caisse quelconque de bienfaisance ou d'utilité publique.

Il est à souhaiter que chaque diocèse ait une Ligue de ce genre. On peut être assuré que le simple fait de son existence, et surtout de son fonctionnement efficace à la première et à une seconde occasion, aura vite pour effet de rendre prudents les professionnels de la diffamation et de la calomnie. On en pourrait citer dans l'histoire contemporaine du clergé des exemples tout à fait édifiants.

Une dernière observation encore. La prudence, quoi qu'il en soit de la justice, défend d'entreprendre une action judiciaire, même en soi très légitime et assurée d'un plein succès, quand il doit jaillir des débats plus de boue que d'honneur sur la soutane du prêtre en question, en raison des critiques malheureusement fondées auxquelles peuvent donner lieu par ailleurs, dans les à-côté du procès, certains écarts connus de sa conduite privée. Ceci est aussi à considérer, parmi les raisons qui doivent fixer la mesure générale du bien ou du mal qu'on doit attendre finalement de la poursuite.

Concluons : — Il faut se défendre, mais avec bonne présomption que la protestation publique contre les injures reçues sera en définitive un plus grand bien que l'attitude résignée de la tolérance charitable des fautes d'autrui à notre endroit.

Q. — Le Décret récent sur l'âge de communion des enfants est-il une définition de foi ? Est-on obligé de croire que le précepte divin de la communion atteint les enfants dès l'éveil de la raison ; et est-ce de foi que l'âge de discrétion est aux environs de 7 ans ?

Je voudrais bien savoir ce qu'il est permis, dans tout cela, de discuter au moins entre confrères, et ce que l'on doit admettre sans discussion.

R. — Le décret *Quam singulari* n'est pas une définition de foi, mais un rappel de discipline, où il n'y a guère de nouveau, à proprement parler, que dans l'interprétation désormais authentique donnée à propos de l'âge de discrétion.

Pie X, pas plus que le Concile de Latran et le Concile de Trente, ne dit, par mode de définition dogmatique, que la communion pascale est obligatoire *de jure divino*. C'était là déjà depuis longtemps une doctrine communément reçue dans l'enseignement de l'Eglise. Le Pape se contente de citer les textes d'auteurs célèbres qui la professent expressément, par quoi il montre assez qu'il la tient pour une vérité hors de conteste, sans éprouver le besoin de la sanctionner par une décision en forme du magistère infaillible.

Du reste, ceci importe assez peu dans la question présente. A supposer que l'obligation du devoir pascal fût seulement *de jure ecclesiastico*, elle n'en resterait pas moins un devoir grave pour la conscience de tous les fidèles. Le point intéressant était de savoir si ce devoir atteint les enfants dès l'âge de raison. Tout le décret est là, toute sa réelle nouveauté aussi.

En raison de la coutume, depuis longtemps introduite en certains pays, de retarder beaucoup la première communion des enfants, on pouvait avoir un doute sur la manière d'entendre l'âge de discrétion requis par le Concile de Latran. Pie X tranche la difficulté et résout le doute, en déclarant qu'il ne faut pas distinguer cet âge de discrétion de l'âge de raison simplement nécessaire pour recevoir validement l'absolution, — réserve faite par ailleurs, bien entendu, de la préparation particulière spécifiquement exigée par la nature du sacrement d'Eucharistie.

Encore que cette déclaration authentique d'un terme employé par le Concile de Latran ne soit pas une définition de foi, il n'est plus permis cependant de la contester d'aucune façon : *Roma locuta est*. On pourra discuter, sur le seul terrain pratique des faits, les conditions requises dans l'enfant pour qu'on puisse dire de lui qu'il est vraiment dans l'état de discrétion tel que le demande le Décret. Mais c'est tout, et personne ne peut désormais assigner une date fixe à l'avance, qui serait à priori l'âge de discrétion pour un enfant, à fortiori pour plusieurs à la fois, cet état de discrétion étant chose toute subjective, privée, de for interne, absolument

subordonnée aux conditions personnelles de chaque individu.

Pour le dire en passant, il nous semble même qu'on ne répondrait pas pleinement à l'esprit non plus qu'à la lettre du Décret, si l'on prétendait réglementer trop, par mode de groupements généraux et de cérémonies à date fixe, trop rares, en dehors du temps pascal, la première communion privée des enfants. On y pourra cependant mettre un certain ordre, si on le juge bon, d'autant qu'il s'agit du précepte pascal *semel in anno*, et non d'un devoir inhérent à tous les jours de l'année. Au point de vue rigoureux de l'obligation de conscience *sub gravi*, une seule chose est nécessaire, et rappelée comme telle dans le Décret : c'est que tout enfant fasse, comme le commun des fidèles, son devoir pascal, quand il est en état de le remplir d'après les conditions nettement formulées sur la bonne manière d'entendre l'âge de discrétion « eucharistique ». La communion plus fréquente des enfants après la première rentre dans un autre ordre d'idées, qui n'est plus celui du précepte.

Donc, il ne faut plus discuter, entre catholiques, encore moins entre prêtres, sur l'âge de cette discrétion « eucharistique ». Là-dessus la doctrine est fixée, non pas arithmétiquement de façon absolue, comme quelques-uns l'ont pensé tout d'abord, s'imaginant que le Pape l'avait arrêté exactement à 7 ans, mais en ce sens que cet âge de discrétion n'est plus à distinguer en principe de l'âge de raison requis pour pécher et recevoir l'absolution sacramentelle ; avec cette réserve, toutefois, déjà formulée plus haut, qu'on devra faire entrer aussi dans l'état de discrétion le minimum suffisant de préparation intellectuelle et morale propre au sacrement d'Eucharistie. Pratiquement, c'est sur cette préparation que se rencontreront le plus les difficultés et les divergences de conduite, les uns la restreignant trop par zèle pour le Décret, les autres l'exagérant sous l'influence, plus ou moins inconsciente, d'une inspiration contraire. *In medio virtus et veritas.*

Q. — Une dame a-t-elle le droit de recevoir chez elle, pour leur faire le catéchisme, des enfants qui ne fréquentent pas le catéchisme fait par le curé ? Elle les accepte plusieurs fois par semaine, et a été les chercher dans les familles qui ont posé comme condition que les enfants n'iraient jamais vers le curé.

La dame prétend qu'elle en a le droit, car il faut instruire ces enfants pour les préparer à la première communion, qui leur sera donnée en dehors de leur paroisse par un curé quelconque.

Je croyais jusqu'ici qu'un curé pouvait avoir dans sa paroisse une catéchiste qui lui servirait d'auxiliaire pour faire apprendre le catéchisme et amener les enfants au catéchisme fait par le curé ; mais je ne croyais pas qu'elle pouvait être éducatrice religieuse en dehors de toute surveillance du propre curé, qui ne pourra jamais vérifier ni l'éducation religieuse, ni la conduite, ni la science de ces enfants.

R. — Si le curé de la paroisse où cette dame exerce ainsi son zèle ne contrôle pas l'enseignement religieux donné aux enfants, il y aura bien toujours quelque part un curé qui aura à faire, un jour ou l'autre, ce contrôle, avant l'admission à la Première Communion solennelle, et par conséquent l'autorité ecclésiastique ne sera pas dessaisie de son droit de surveillance, dans les limites où ce droit peut légitimement s'exercer.

Aucun principe n'interdit à une personne quelconque d'enseigner le catéchisme aux enfants ou à tous autres sujets quelconques. Le devoir qu'a le curé d'y veiller quant à ses ouailles ne constitue pas pour lui une sorte de monopole en ce qui concerne la diffusion de la vérité religieuse dans les esprits qui l'ignorent. C'est dans ce sens-là qu'on peut dire que la liberté d'enseignement est vraiment de droit naturel.

Le curé peut exiger que l'enseignement donné en dehors de lui soit soumis à son contrôle dans les limites du programme où cet enseignement est exigé pour une fin déterminée, qui dépend de l'autorité curiale, pour la Première Communion par exemple, dans le cas présent.

Le curé peut encore exiger que les enfants fréquentent « son » catéchisme, à titre au moins d'assistance régulière, et faire de cette assistance la condition *sine qua non* de l'admission finale à la Communion solennelle.

Mais tout cela ne comporte pas chez lui le droit de fermer la bouche à qui voudra l'ouvrir pour faire entendre la vérité chrétienne aux enfants. L'incorrection d'attitude de la dame dont vous nous parlez, et des parents qui sont d'accord avec elle, ne consiste donc pas dans le fait d'apprendre le catéchisme aux enfants. Son tort est plutôt de soustraire ceux-ci à une obligation d'ordre public, dont le curé est en droit d'exiger l'observance, à savoir, l'assistance régulière aux catéchismes de la paroisse, par où les enfants se trouvent mis dans le cas de se voir refuser la participation à la Communion solennelle. C'est si vrai que l'on s'arrange de manière à faire admettre les enfants à cette solennité dans une autre paroisse.

Ici, nous nous étonnons un peu que les choses se passent tranquillement comme le donne à entendre notre correspondant. Comment se fait-il, en effet, que le curé de cette autre paroisse accepte une pareille combinaison sans protester ? Comment même se fait-il qu'il ne refuse pas tout simplement ces étrangers, qui ne lui fournissent aucun certificat de catéchisme suivi régulièrement quelque part ailleurs ? Son premier soin, dans l'intérêt de son confrère et le sien propre, c'est-à-dire du bon ordre public, devrait être de se renseigner, puis d'agir en conséquence, conformément au droit diocésain et aux règles de convenance de la simple politesse.

Nous soupçonnons un peu que l'énoncé du cas présent n'est pas tout à fait sincère, et qu'il y aurait peut-être lieu de le compléter, en présentant les raisons que cette dame et ces parents ont sans doute d'éviter le contact catéchistique du curé avec les enfants. Inimitiés graves person-

nelles ? Indignité redoutée du prêtre ? Trop grande distance de route à imposer aux enfants ? Qu'en savons-nous ? Tout cela peut se supposer, et, encore que tout cela n'innocente peut-être pas entièrement les personnes récalcitrantes, tout cela, cependant, pourrait servir utilement à expliquer la conduite du confrère qui reçoit ainsi les transfuges, sans se croire tenu de tant les gêner et se gêner lui-même dans des conjonctures suffisamment excusantes. En tout cas, il nous semble malaisé d'admettre qu'une pareille pratique puisse paraître assez légitime par elle-même, quelles que soient ses raisons justifiantes, sans l'intervention d'une autorité supérieure, susceptible de la mettre à couvert.

Quant aux dames catéchistes « officielles », c'est bien au curé qu'il appartient de les désigner, puisqu'elles reçoivent de lui un mandat spécial pour le remplacer et représenter. Mais cette désignation de mandats particuliers n'enlève pas aux autres dames, qui en ont le goût, leur droit naturel d'instruire les enfants, sous la réserve toutefois que cette instruction ne jouira pas au for externe des privilèges de celle qui est donnée en forme déclarée à l'avance authentique, de la part et avec mandat formel du curé. Une dame qui fait ainsi le catéchisme en dehors du curé, et probablement malgré lui, est une anomalie, qui doit avoir quelque part son explication dans des raisons qu'on ne nous donne pas.

Q. — Un jeune homme pieux, désireux de se sanctifier, est tourmenté par des mouvements déréglés qui naissent très vite chez lui.

Il n'est pas sujet aux mauvaises pensées ni aux mauvais désirs. Voici ce qui le trouble surtout.

Ce jeune homme a la permission de son directeur de s'imposer quelques mortifications extraordinaires (bracelets, ceinture de fer, etc.) Mais presque chaque fois, dit-il, au contact même de ces instruments sur la chair nue, il se fait en lui une excitation qui occasionne des mouvements déréglés. « Plus ces instruments me font souffrir, dit-il, plus je suis excité ; et souvent, si je veux continuer à pousser la souffrance plus avant, il m'arrive *seminis effusio*. » Pourtant il n'agit pas pour se procurer une satisfaction coupable, et il est désolé lorsque après une forte excitation l'*effusio* arrive. « A ce moment, dit-il, je proteste que je ne veux pas, je fais des invocations, et malgré le plaisir, il me semble que ma volonté n'accepte pas. »

1° Peut-il s'imposer ces mortifications tout en prévoyant qu'il peut arriver l'accident indiqué précédemment ?

2° Est-il coupable lorsque, très excité, l'accident arrive sans qu'il puisse l'arrêter ?

3° Est-il coupable lorsqu'en s'appliquant les divers instruments précités, il doit manquer à la modestie ?

R. — D'après S. Liguori et tous les autres théologiens, il ne peut pas y avoir péché là où, comme dans notre cas, 1° la cause de ces mouvements déréglés n'est pas mauvaise et ne les produit pas *directement par elle-même* ; 2° là où il y a des motifs raisonnables de poser cette cause ; 3° là où il n'y a pas péril probable de consentement. Par conséquent, chez le jeune homme en question, il n'y a certainement pas péché. Répondons cependant distinctement aux trois questions qui nous sont posées.

Ad I. Le jeune homme ne pèche pas en s'imposant des mortifications de bracelets ou de ceinture de fer, même en prévoyant certains accidents, puisqu'il n'y a pas pour lui péril de consentement, qu'il y a une raison suffisante d'en poser la cause, et que cette cause est bonne et n'influe pas directement par elle-même sur ces mouvements déréglés. Les théologiens admettent même qu'il suffirait d'une cause d'utilité, de commodité ou même de plaisir légitime, comme l'équitation ; or, s'il est permis d'aller à cheval tout en prévoyant des accidents de pollution auxquels on ne voudrait pas consentir, à plus forte raison doit-il être permis d'user de mortifications vertueuses qui seraient plutôt par elles-mêmes de nature à comprimer ou à éloigner par la souffrance ces mouvements déréglés, et on ne peut pas être tenu, par suite d'une nature tout à fait spéciale et trop sensible, de renoncer à des pratiques de vertu et de mortification, qui peuvent expier les péchés passés et faire un grand bien à l'âme en lui apprenant à souffrir.

Ad II. Il n'est pas coupable lorsque, très excité, l'accident arrive sans qu'il puisse l'arrêter, dès lors que loin d'y consentir et d'y prendre plaisir volontairement, il en conçoit au contraire beaucoup de peine et fait avec ferveur de pieuses invocations.

Ad III. Il n'est pas non plus coupable lorsque, en s'appliquant les divers instruments précités, il doit manquer à la modestie ; car, d'après ce qui nous est exposé, nous devons suposer que ce jeune homme prend toutes les précautions de modestie possibles, et ne fait rien de réellement mauvais en soi.

Mais une autre question pourrait et peut-être devrait être posée ici : *Ne vaudrait-il pas mieux cependant que le jeune homme renonçât aux mortifications qui peuvent procurer indirectement chez lui des mouvements déréglés, et surtout la pollution ?* — Nous ferons plusieurs distinctions. 1° S'il est reconnu entre lui et son confesseur que ces mortifications lui font spirituellement plus de bien que de mal, il vaut mieux les continuer ; tandis qu'au contraire, si elles lui faisaient spirituellement plus de mal que de bien, il vaudrait mieux y renoncer et en choisir d'autres. 2° S'il trouve qu'en cherchant à pousser la souffrance plus avant, en serrant davantage le bracelet ou la chaîne de fer, il s'expose plus facilement aux accidents mentionnés, nous croyons qu'il vaut bien mieux ne les pas serrer autant (à moins donc qu'il y ait des raisons spéciales qui le demandent) ; d'autant plus que si nous avons bien compris, c'est surtout dans ces cas-là qu'arrive la pollution. Qu'il s'y expose donc le moins possible.

Q. — Il est d'usage dans certaines contrées de recueillir le sang des poulets que l'on tue. Ce sang, absolument pur de tout mélange de viande, peut-il être considéré

comme aliment maigre et par conséquent permis un vendredi ?

R. — Non, le sang doit au contraire être considéré comme aliment gras ; d'autant plus que, d'après bien des théologiens, les animaux et les oiseaux dont la chair doit être regardée comme défendue les jours d'abstinence, sont précisément ceux dont le sang est chaud. Les théologiens qui traitent la question du sang des animaux et des oiseaux n'hésitent pas à ce sujet ; ainsi Noldin, nº 664, 2 : « Nomine carnis sensu ecclesiastico veniunt omnes partes animalium prohibitorum, ergo etiam *sanguis*, medulla ossium, partes cerebrales, etc. » Clément Marc, n. 1223 : « Nomine carnis intellige non solum animalium substantiam, sed etiam *sanguinem*, etc. » Ærtnys, lib. IV, nº 6 : « Horum animalium prohibetur *sanguis*. »

Sans doute, d'après les théologiens, la graisse aussi devrait être regardée par elle-même comme aliment gras ; mais l'usage et les différentes permissions autorisent, au moins dans un grand nombre de contrées, à s'en servir les jours d'abstinence comme condiment pour les aliments maigres, à cause du prix élevé du beurre. Mais nous ne voyons nulle part et chez aucun théologien que le sang puisse d'aucune manière être regardé comme aliment maigre.

Q. — Un jeune homme très chrétien veut entrer dans l'enseignement officiel (instituteur d'écoles primaires neutres). Pour prendre ses grades, il lui faut entrer à l'Ecole normale (il ne peut faire autrement).

Ayant lu et entendu lire la Lettre des évêques, sa conscience se trouble. Il vient trouver son confesseur et lui demande s'il peut : 1º entrer à l'Ecole normale *(negative noxia)* ; 2º se faire instituteur d'école officielle ?

R. — Nous avons eu déjà l'occasion de toucher ce point délicat de la casuistique nouvelle soulevée par les difficultés pratiques de l'enseignement neutre. Vous pourrez relire dans nos colonnes les longues études sur la neutralité où nous avons nettement mis en lumière tous les principes qui dominent la question. A des correspondants qui, comme vous, ont sollicité notre avis sur le terrain plus restreint et contingent des faits particuliers, des circonstances personnelles ou locales, nous avons toujours répondu que, pour ce problème-là comme pour tous les autres problèmes de conscience, le passage des principes à leur application devait être subordonné aux règles communes de la théologie morale, surtout en ce qui concerne les théorèmes bien connus de la coopération, de l'exercice de la vertu de charité *in se ipsum* et *erga alios*.

Impossible donc, — cela va de soi, cela est absolument évident, — impossible d'englober à priori tous les *cas* particuliers de coopération à l'œuvre de la neutralité scolaire dans un même jugement de tolérance ou de réprobation. Nos évêques eux-mêmes ont pris soin de laisser, comme il convenait, la porte ouverte à des interprétations bénignes pour les conjonctures exceptionnelles où, d'après les lois communes de la prudence, elles seraient reconnues légitimes.

Ceci dit, il est incontestable, en principe, que vu l'esprit général mauvais qui règne dans les écoles normales d'instituteurs à l'heure actuelle, vu aussi la caractéristique mauvaise de l'œuvre scolaire neutre à laquelle les instituteurs sont appelés à coopérer, il est certain, disons-nous, que, en principe, on doit plutôt détourner un jeune homme chrétien de cette voie dangereuse que l'encourager à y entrer, ou même simplement tolérer qu'il y entre. Telle est, évidemment, l'inspiration maîtresse qui doit à priori dominer dans vos conseils en pareille matière.

Mais il s'en faut que les circonstances de fait autorisent toujours également comme prudente cette manière d'agir. Déjà, pour ceux qui sont en fonction, en possession d'état, comme on dit, la voie est assez largement ouverte aux excuses de la coopération matérielle, sous la condition, bien entendu, qu'elle ne soit que matérielle.

Pour ceux qui ne sont pas encore dans l'engrenage, les raisons d'excuse doivent être plus graves, plus urgentes, évidemment. Elles sont très admissibles, cependant, pour peu que les principes de la théologie morale sur la coopération trouvent correctement leur application. Si, par exemple, le jeune homme en question a par avance une formation religieuse assez solide pour qu'il n'y ait vraiment rien à craindre de sérieux de son passage à l'école normale ; si, pendant le séjour qu'il y fera, il est à même de recourir à une assistance salutaire qui l'aidera puissamment à rester ce qu'il est ; si l'esprit général de l'école n'est pas mauvais, mais simplement neutre d'une neutralité libérale large et pratiquement respectueuse des choses de la religion, comme cela peut arriver après tout ; si, par ailleurs, en raison de son éducation, de sa vocation personnelle, de son milieu, de ses relations familiales, de sa condition de société, il y a pour lui, à suivre la voie qui l'attire, des avantages tels qu'y renoncer lui causerait, à lui et aux siens, un grave préjudice ; si, enfin, tout péril de scandale est écarté dans l'opinion chrétienne ambiante, qui saura et acceptera les motifs tolérables de sa manière d'agir, au nom de quel principe de morale le condamner pour péché mortel de « neutralité » ?

Que ces conditions soient pratiquement difficiles à réunir ensemble, nous en convenons, et il semble bien qu'elles vont devenir de plus en plus malaisées à rencontrer. Mais elles sont possibles encore, et c'est assez pour qu'on tienne compte de leur réalisation éventuelle, pour qu'on s'abstienne de réprouver à priori toute sorte de tolérance pour tous les cas possibles dans l'affaire présentement soumise à notre appréciation. A chacun de décider d'après les circonstances pratiques du problème particulier qu'il rencontre sur sa route.

Q. — Il est entendu que les presbytères propriété des communes ou loués par elles et mis à la disposition des curés pour servir de logement, n'ont rien d'ecclésiastique. (Voir *Ami* 1910, p. 891, 1re col.).

En est il de même d'une maison et d'une rente annuelle de 100 fr. données autrefois par un prêtre à une commune pour y loger le curé et l'aider dans sa situation ? Cette maison et cette rente ont été confisquées en vertu des nouvelles lois ; la maison, d'abord louée, a été ensuite vendue par la commune.

Y a-t-il dans ce cas des peines ecclésiastiques encourues ? Lesquelles et par qui ?

R. — Il y a deux choses distinctes qu'il faut étudier séparément : la *maison donnée* pour servir de presbytère et la *rente* de 100 fr. destinée à améliorer la situation du curé.

I. La maison servant de presbytère. — Quelle était sa situation juridique ? — Il s'agit d'une maison donnée par un prêtre à une commune pour y loger le curé.

1° *Le donateur*. — C'est un *prêtre*, mais cette qualité n'influe en rien sur la nature de la chose donnée, parce que les propriétés *personnelles* des prêtres ne sont pas biens ecclésiastiques.

2° *Le destinataire de la donation*. — C'est la *commune*, personne *civile ;* d'où il suit que la maison, en passant dans le domaine de la commune, n'a pas changé de nature et est restée bien civil pour la nue-propriété.

3° *Le bénéficiaire de la donation*. — La maison a été donnée à la commune pour y loger le curé. Sans doute, au moment de la donation, la commune était *obligée de loger son curé,* mais cette obligation n'était pas attachée à telle ou telle maison déterminée.

En donnant une maison pour le logement du curé, le prêtre a donc fait un acte de *bienfaisance* à l'égard de la commune en lui fournissant *gratuitement* une maison qu'elle aurait dû payer sans cela. Cette générosité lui permettait d'exiger le logement du curé dans cette maison même : chose qui a été convenue entre la commune et le donateur et approuvée par l'autorité civile avec le consentement de l'autorité ecclésiastique.

Le curé de la paroisse a donc reçu *l'usufruit* de la maison, et comme il s'agit d'une chose destinée à tous les curés successifs, cet usufruit nous semble *propriété* de la *cure* et *bien ecclésiastique*. De fait, les biens *meubles* et *immeubles* ne sont pas les seuls que puissent avoir des paroisses ; elles peuvent aussi avoir des *droits,* qui sont garantis par la loi ecclésiastique comme les immeubles par nature.

En confisquant la maison, en la louant et en la vendant ensuite, on a disposé d'un *usufruit ecclésiastique* et la commune est tenue *en justice* à verser au curé les intérêts de la somme touchée pour la vente de la maison, parce que ces intérêts représentent un usufruit qui appartient à la paroisse pour payer la location du nouveau presbytère.

L'excommunication ne serait encourue que par ceux qui s'attribueraient *personnellement* les revenus de la somme produite par la vente du presbytère.

II. La rente de 100 fr. donnée a la commune pour améliorer la situation du curé. — Nous ferons exactement les mêmes remarques que pour la maison. Il y a là une donation d'une rente faite à une commune en faveur du curé de la paroisse. Donc, le *capital* appartient en nue-propriété à la commune, et l'*usufruit* appartient au *curé* de la paroisse et devient bien *ecclésiastique* par l'acceptation de l'autorité épiscopale.

De fait, les canonistes divisent les biens ecclésiastiques en choses *corporelles* et en choses *incorporelles,* appelés ainsi les premiers parce qu'ils tombent sous les sens, les autres parce qu'ils sont saisis par l'esprit seul, comme sont les *actions*, les *droits*, les *obligations*. « Res temporales Ecclesiæ, dit Wernz, dividuntur in *corporales* quæ sensu corporeo attingi possunt, et in *incorporales* quæ solo intellectu percipiuntur, v. g. actiones, *jura*, obligationes [1]. »

Bien que la rente de 100 fr. ait été confisquée, elle *demeure toujours la propriété des curés comme tels,* et par conséquent elle est due, sous peine de *restitution*, par tous ceux qui la détiennent.

L'*excommunication*, ici encore, ne serait encourue que par ceux qui s'attribueraient *personnellement* la rente en matière suffisante pour l'excommunication.

Q. — Le pape Léon XIII, dans son encyclique sur la Constitution des Etats, a posé en principe que les peuples pouvaient se donner le gouvernement qu'ils préfèrent. Dans sa conduite à l'égard des affaires de France, il a constamment supposé que le gouvernement de fait existant depuis un certain temps, doit loyalement être reconnu et respecté.

Si ces deux principes sont vrais, pourquoi le Pape proteste-t-il contre le gouvernement que se sont librement donné les Etats de l'Eglise, ou du moins qu'ils ont librement, depuis 1870, accepté et toléré ? Et pourquoi un gouvernement de fait existant en Italie depuis 1870 n'a-t-il pas encore droit à la loyale obéissance des catholiques, tandis qu'un gouvernement de fait existant en France depuis la même date y a droit ?

R. — On a maintes fois présenté ces réflexions à propos de l'Encyclique *Au milieu des sollicitudes* et de l'enseignement que Léon XIII y rappelle sur la conduite à tenir à l'égard des gouvernements de fait, susceptibles de devenir à la longue des gouvernements de droit. L'objection qu'on a cru pouvoir en tirer contre l'attitude du Saint-Siège au point de vue des affaires politiques italiennes, et que résume notre correspondant, est loin d'avoir la valeur qu'on a voulu lui prêter, en raison précisément des différences de fait qui ne permettent pas de mettre les deux cas sur la même ligne, de les englober dans une légitime analogie.

D'abord, pour la France, la question se posait uniquement sur le terrain politique d'une trans-

[1] Wernz, *Jus Decretalium*, 1908, t. III, n. 134, p. 146.

formation dans le régime gouvernemental, de son passage de la monarchie à la république. Pour les Etats de l'Eglise, c'est une autre affaire. Il s'agit là d'une spoliation, d'un ensemble de circonstances violentes et injustes, qui ont amené un peuple à subir la main mise d'une puissance étrangère : vol et brigandage sont les mots propres. Chez nous, l'on peut dire, sans doute, que le suffrage populaire a été à l'origine l'objet d'un cambriolage qui a pu en fausser l'expression sincère. Mais au moins avons-nous lavé notre linge en famille, sans invasion indiscrète, violente, machiavélique, du voisin dans nos affaires.

A quelle époque le Pape jugera-t-il que les origines souillées du transfert du domaine de l'Eglise à la couronne d'Italie seront suffisamment purifiées grâce à cette sorte de « prescription » qu'avec le temps les exigences de l'ordre social finissent par légitimer assez pour que l'autorité normale d'autrefois soit devenue une autorité impossible, et donc que le droit finisse par se substituer au fait ? Nous n'en savons rien, et nous n'avons pas à le dire. Ce qui est sûr, c'est que cette prescription — qu'on nous permette le mot — vise ici un cas qui n'est pas le nôtre. Rien d'étonnant dès lors si elle se trouve subordonnée à des conditions tout à fait différentes.

Mais voici le point délicat, où se trouve accentuée davantage encore la diversité radicale des deux situations. Rome et la liberté du Pape sont en jeu dans le problème italien. Ceci touche au droit divin, en principe, et dépasse, par conséquent, la portée du suffrage populaire, si universel et prescrit qu'on le suppose. La protestation des Papes, déjà très justifiée sur le terrain du vol originairement commis au préjudice de leur autorité, avec toutes les vilaines circonstances aggravantes que l'on sait, devient infiniment plus facile à comprendre et à légitimer, quand on considère ce côté très particulier, théologique allions-nous dire, de sa raison d'être.

On aura beau dire : — Un pouvoir temporel, ou en tout cas, le pouvoir temporel exercé sur la ville de Rome, n'est pas, par essence, nécessaire à la Papauté. Le pape doit être évêque de Rome, seul et toujours évêque de Rome. C'est entendu ! Mais ne peut-il rester évêque de Rome, tout en résidant ailleurs, sans aucune principauté politique temporelle ? — Quoi qu'il en soit de la discussion théorique possible de cette manière de voir, une réponse est là, qui pratiquement la rend insoutenable et ne permet pas à un catholique de s'y arrêter. Le Pape seul est juge d'un pareil cas de conscience, juge de ce qui est indispensable à sa liberté apostolique, juge de l'heure et des circonstances où il pourrait y avoir lieu, pour lui, de maintenir ou d'abandonner sa résidence à Rome, juge enfin des conditions temporelles accessoires de cette résidence au point de vue de la plus ou moins grande urgence de la mettre sous la sauvegarde d'une principauté politique indépendante de souverains étrangers quelconques.

Il ne s'agit pas, dans l'espèce, d'imposer à un peuple, par voie d'usurpation, de violence ou de simple bon plaisir, le joug de l'autorité temporelle papale dans l'intérêt supérieur de l'Eglise. Il s'agit de savoir s'il y a lieu de maintenir, de rappeler, en refusant d'acquiescer à la spoliation sacrilège, un ancien état de choses politiquement légitime, et dont les conditions se trouvent liées étroitement à un intérêt supérieur de droit divin pour l'Eglise.

Le Pape, seul juge sans appel, résout, au nom de l'Eglise, le *dubium* par l'affirmative. Il proteste et réclame. Que pouvons nous à cela ? Rien ! A priori il a raison, et nous aurions tort de ne pas trouver qu'il a raison. Il prononce dans sa propre cause, qui est la cause de l'Eglise catholique universelle. Aucun tribunal d'appel sur la terre pour réformer, même pas pour discuter compétemment sa sentence.

Quels que soient les éléments objectifs de jugement dans la question, quelque bien fondés qu'ils paraissent devant la seule raison sociologique et politique naturelle, ils sont insuffisants pour la dirimer. Un élément subjectif, surnaturel, essentiellement requis, y manquera toujours, et rendra toujours à priori fausses les conclusions rationnelles : cet élément subjectif c'est le jugement pratique de prudence surnaturelle du Pape, auquel seul il appartient de déterminer, par autorité souveraine absolue, ce qui est simplement utile ou rigoureusement nécessaire à l'accomplissement de la mission rédemptrice du Saint-Siège Apostolique, c'est-à-dire de l'Eglise, sur la terre.

Nous avons à dessein écarté comme oiseuse, entre catholiques au moins, la controverse spéculative touchant la nécessité d'un pouvoir temporel, de tel pouvoir temporel déterminé pour l'exercice du souverain pontificat, à Rome ou ailleurs. Il suffisait de montrer la profonde dissemblance des deux situations politiques en France et à Rome ; de montrer surtout que, pour le cas du Pape, le problème de la « prescription » politique (passage du gouvernement de fait au gouvernement de droit) se complique de données surnaturelles touchant au droit divin et à son interprétation authentique par le suprême jugement pratique de l'Eglise, donc du Pape, et que ces considérations nous imposent le devoir absolu de ne point chercher à avoir raison contre les décisions prudentielles pratiques auxquelles le Saint-Siège trouve bon de s'arrêter.

Avant de finir, nous relevons dans la rédaction de notre consultant une formule grosse d'équivoques. Quand on met en jeu une autorité, il faudrait la citer toujours exactement. On nous dit que d'après Léon XIII *les peuples peuvent se donner le gouvernement qu'ils préfèrent*. Nous n'avons pas le temps d'aller voir dans les Encycliques de Léon XIII si ce texte est exact, et surtout le sens que doit lui donner le contexte où il est encadré. Tout ce que nous voulons en dire, sans crainte d'aucun démenti pontifical, c'est que cette

phrase isolée, authentique ou non, peut terriblement prêter à malentendus.

D'abord, elle n'a sa pleine vérification que dans l'hypothèse où un peuple se trouve en pleine possession tranquille de la liberté du choix, ce qui ne s'imagine guère qu'à l'origine des souverainetés dans les sociétés en voie de formation primitive. Là, en effet, aucun principe de raison ou de foi révélée n'impose au peuple, en terrain libre à l'avance, une forme déterminée de gouvernement, à l'exclusion des autres, toutes étant, en droit naturel fondamental, également légitimes.

Mais, une fois constituée la société avec son organisme politique, originairement fixé, on le suppose, par le libre choix populaire, il n'est plus vrai de dire que les citoyens restent exactement dans l'état où ils étaient auparavant par rapport à l'exercice de leur droit de choisir la forme de gouvernement. La désignation est faite, c'est fini. L'autorité qui, elle, n'est pas d'origine populaire, qui n'a pas sa source dans la somme des volontés populaires, qui tombe d'en haut — *a Deo* — sur le ou les sujets déterminés par le suffrage des citoyens, cette autorité est chose supérieure aux caprices des individus, chose qu'aucun d'eux n'a le droit d'atteindre, de secouer, d'ébranler, encore moins de détruire.

La philosophie *catholique* sait bien cela, qui se donne tant de peine pour arriver à solutionner le cas du tyran et des révoltes possibles du peuple contre les persécutions de son despotisme. On ne serait point si embarrassé dans l'hypothèse chère à nos sociologues rationalistes et révolutionnaires, de l'école de Rousseau, qui trouvent, eux, très simple qu'une *délégation* soit retirée par le déléguant quand le délégué a cessé de plaire.

En toute vérité rationnelle et catholique, il n'y a ici ni délégation, ni déléguant, ni délégué, ni même mandant et mandataire, mais simple choix, par le peuple, du *récipient* dans lequel Dieu versera l'*autorité* venue d'en haut avec la note de transcendante obligation morale à laquelle tous auront, à priori et toujours, le devoir de se soumettre, bien loin de garder le droit de s'y dérober ou de briser vase et contenu, quand il leur plaira, au gré de leurs préférences ou de leurs caprices.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que le droit radical, initial, de choisir le récipient reste virtuellement, à l'état potentiel et latent, dans le peuple, dont on ne peut pas affirmer qu'il l'épuise tout entier et pour toujours dès le premier usage qu'il en fait.

Si donc des circonstances se présentent, qui permettent une fois encore cet usage, s'il arrive que dans des conjonctures données le vase se trouve vide d'autorité, de l'autorité sociale préexistante, le peuple alors peut sans sacrilège y toucher, le remplacer par un autre à son choix. Et sans chercher d'autres hypothèses historiques, c'est ici que se présente précisément le cas des révolutions avec passage possible entre deux régimes de droit, à travers une période de gouvernement de fait.

Criminels ont été, assurément, ceux qui, sans le concours du peuple le plus souvent, ont brisé le vase. Il est brisé cependant, et tout d'abord remplacé par des récipients de fortune, dans lesquels sans doute l'autorité sociale, qui n'est pas pour autant supprimée, reste respectable toujours, en fait, mais dont l'introduction nouvelle dans l'organisme politique reste subordonnée à l'approbation populaire.

Tantôt celle-ci est loyalement sollicitée dans une consultation sincère, et alors le gouvernement de fait devient gouvernement de droit, le récipient recevant ainsi l'estampille du libre suffrage des citoyens.

Tantôt cette approbation tarde à se manifester, soit que l'on ne consulte pas le peuple, soit que la consultation manque de sincérité, ce qui permet aux partisans du vieux régime de prétendre, non sans raison, que l'ancien vase n'est pas brisé, mais seulement égaré, qu'on va le retrouver, qu'il est là tout prêt à servir encore. Avec le temps, disons-nous, peut-être aussi avec la connivence de la malice plus ou moins grande des hommes, du peuple lui-même, la prescription, une sorte de prescription intervient, qui établit nettement que l'ancien vase est devenu impossible — donc brisé — et que le nouveau s'est à la longue fortement acclimaté dans la faveur populaire. Cette faveur, alors, devient équivalemment un choix, et voilà dans quel sens l'on peut dire que le peuple, une fois de plus, s'est donné la forme de gouvernement qu'il a préférée.

On voit assez de quelles obscurités pratiques, de quelles contingentes difficultés, se trouve entourée la manifestation de cette préférence. L'idée et le principe restent justes finalement, à posteriori : le nouveau régime se trouve bien être un régime approuvé par le peuple. Mais il s'en faut que cette approbation, souvent très malaisée à discerner à travers les bouleversements de la vie politique populaire, réponde à l'idéal de grand air et de liberté pleine, à l'idéal de clarté dans le droit et le devoir, que suggère au premier abord la formule d'après laquelle « un peuple peut toujours se donner le gouvernement qu'il préfère. »

Appliquez ces réflexions au cas très spécial de la spoliation du temporel Pontifical, et vous verrez sans doute mieux encore comment, même sur le terrain restreint et insuffisant de l'ordre naturel, le peuple, là, ne s'est peut-être pas, autant ni si vite que d'aucuns le supposent, donné le gouvernement de son libre choix.

Q. — A quoi bon dire le préambule de l'absolution (*Dominus noster Jesus Christus te absolvat, etc.*) sur les impubères, puisqu'ils ne peuvent pas encourir de censures ?

R. — Nous ferons remarquer 1° que l'Eglise se devait à elle-même de donner à ses ministres une formule générale où il fût question de l'absolu-

tion des censures avant l'absolution des péchés, parce que quand une personne est liée par quelque censure, il n'est pas du tout convenable, pour ne rien dire de plus, de la réconcilier avec Dieu avant qu'elle soit réconciliée avec l'Eglise par son ministre de qui elle reçoit l'absolution. Voilà pourquoi la sentence de l'absolution est précédée d'une formule conditionnelle et prononcée *ad cautelam*, puisqu'il y est dit : *in quantum possum et tu indiges*. — On admet généralement qu'omettre volontairement cette formule, quand le pénitent a encouru certainement une censure et que le confesseur le sait, serait pécher gravement contre un précepte grave de l'Eglise, à moins que le confesseur ne dise, comme il peut certainement le faire dans un cas pressé : *Ego te absolvo a censuris et peccatis tuis*. — On admet aussi assez généralement que dans le cas de doute ce ne serait qu'un péché véniel, pourvu qu'on ait l'intention au moins virtuelle ou implicite d'absoudre des censures, dans le cas où il y en aurait, ainsi que des péchés par les paroles : *Ego te absolvo a peccatis tuis*. En effet, par péchés on peut entendre aussi tous les liens qui en découlent et auxquels ils ont donné lieu. — Au contraire, au dire des théologiens, il n'y aurait aucun péché à omettre le commencement de la formule, si l'on était moralement sûr que le pénitent n'est lié par aucune censure.

Cela seul pourrait nous suffire pour répondre à notre correspondant. Cependant nous lui ferons observer 2° que *de soi* les impubères ne sont pas exempts de droit des censures; c'est par bonté seulement que l'Eglise les en exempte généralement, à cause de la tendresse de leur âge et de leur raison non encore entièrement développée. Encore il y en a une dont elle n'a certainement jamais voulu les exempter, et même deux, disent la plupart des théologiens : l'entrée dans les monastères cloîtrés des religieuses, et la percussion grave des clercs; et elle pourrait encore en imposer d'autres dont ils ne seraient point exemptés. — De plus, l'âge de puberté ne peut pas être le même pour tous ni dans tous les pays. D'après le Code civil on pourrait être porté à croire qu'il ne reconnaît l'âge de puberté pour les jeunes gens généralement qu'à 18 ans, et pour les jeunes filles à 15 ans. Les lois romaines l'avaient fixé avec plus de précision à 14 ans pour les jeunes gens et 12 ans pour les jeunes filles ; et on peut dire ici avec une certitude morale que c'est l'indication des lois romaines que l'Eglise a faite sienne. Mais quand un prêtre confesse un petit jeune homme ou une petite jeune fille, il est assez rarement sûr de son âge bien exactement. Aussi, puisque l'Eglise nous indique cette formule avec ses restrictions, il est bien mieux de s'en servir toujours.

Q. — Je vous serais bien obligé de me dire si un prêtre, après de sérieuses études en médecine, peut administrer des remèdes « homéopathiques » à des personnes pauvres qui ne peuvent payer le médecin allopathe. De plus, des personnes aisées, voyant les merveilleux effets de ce système, s'adressent à lui. Pourrait-il aussi les traiter et leur faire payer le prix que lui coûtent ses médicaments ?

Le canon de l'Eglise qui interdit au prêtre l'art de guérir, s'adresse-t-il aussi à la médecine homéopathique de Samuel Hahnemann ? S'il en est ainsi, pourquoi des missionnaires sont-ils obligés d'étudier un peu de médecine homéopathique et d'emporter avec eux leur petite pharmacie ?

R. — Aucun canon de droit commun n'interdit au prêtre la pratique de la médecine, tant allopathique qu'homéopathique, *per se loquendo*. L'irrégularité n'atteint que les opérations chirurgicales avec effusion de sang, *propter defectum lenitatis*.

Mais, autre chose est pratiquer accidentellement l'art de la thérapeutique, autre chose exercer, de façon pour ainsi dire normale et continue, la profession médicale. Le droit diocésain peut intervenir alors, et non sans de bons motifs, pour déclarer cet art ainsi exercé incompatible avec les exigences de la dignité ou du ministère ecclésiastique. Ainsi en est-il d'ailleurs, communément, d'un certain nombre de métiers ou professions, qu'on range parmi les *artes prohibitæ*, en raison des inconvénients ou ennuis qu'elles peuvent occasionner à un prêtre.

Dans le cas qui nous est soumis, l'on ne nous dit pas que le droit diocésain se soit prononcé sur l'exercice même habituel de la médecine par les prêtres. Il reste donc à conclure que, sauf considérations *per accidens*, ce cas doit être résolu par la décision affirmative *de licito*.

Malheureusement, sur ce terrain-là il y a beaucoup à se méfier. Après tout, un prêtre n'est pas, en principe, compétent ni qualifié pour soigner corporellement ses ouailles. Une erreur de sa part très facile à supposer, difficile à éviter, a toujours des conséquences fâcheuses, pour le malade d'abord, mais aussi dans l'esprit public.

La querelle des allo- et homéopathes est toujours vive. *Inde iræ*, et une source de déboires, de petites persécutions. C'est à éviter. Il est louable d'exercer la charité à l'égard des pauvres, surtout quand ils sont infirmes. Mais la charité est elle-même une vertu soumise aux règles supérieures de la prudence, sans compter que la charité *in bonum publicum*, qui évite le scandale, l'emporte sur la charité *in privatos*. Voilà des réflexions qui, tout en laissant intact le principe général de la licéité, vous amèneront peut-être, vu les circonstances qui sont en cause et que nous ignorons, à vous méfier d'une solution trop affirmative *de licito* sur toute la ligne.

Q. — Titius, possesseur d'une très grosse fortune, est soupçonné, accusé même de l'avoir acquise, en grande partie ou même totalement, au détriment de nos braves soldats de 1870.

On n'a aucun document explicite probant du vol ; mais comme Titius ne poursuit pas ses insulteurs, ses accusateurs, on tire de son silence devant l'insulte une preuve de sa culpabilité. En a-t-on le droit ? et l'accusé

ne devrait-il pas, en homme d'honneur, exiger de ses ennemis la preuve de leurs imputations ?

Il se dit chrétien sincère et se montre pratiquant, très dévoué même à son curé. Mais étant donné les soupçons graves qui pèsent sur son paroissien, le curé est embarrassé dans ses relations avec lui. Comment doit-il se conduire ?

R. — Distinguons les trois questions différentes qui surgissent de votre exposé : 1° A-t-on le droit de juger et d'accuser et même de soupçonner Titius ? 2° Titius est-il obligé d'exiger de ses ennemis la preuve de leurs imputations ? 3° Comment le curé doit-il se conduire envers lui ?

Ad I. Non, on n'a pas le droit ni de juger ni d'accuser Titius d'avoir acquis sa fortune aux dépens des soldats de 1870. *Juger* en effet, ici, c'est prononcer au moins en soi-même que Titius a acquis certainement cette fortune aux dépens des soldats de 1870 ; et *accuser,* c'est porter ce jugement-là devant d'autres personnes. Or, puisqu'on n'a aucun document explicite probant, prononcer en soi-même que Titius est certainement coupable, c'est être injuste. C'est pour cela que le jugement téméraire, qui va au-delà des documents qu'on a, est un péché contre la justice, le prochain ayant droit qu'on ne le juge pas mal contre la raison ou au-delà des preuves qu'on a. Si l'on n'a pas le droit de juger, on a encore moins le droit d'accuser, parce que par l'accusation on porte préjudice au prochain non seulement en soi-même, mais aussi devant d'autres de qui il a le droit de n'être pas méprisé au-delà de ce qu'il mérite d'après ce qu'on sait avec certitude.

Il n'en est pas de même du simple *soupçon* qui ne prononce rien avec certitude, mais est une simple conjecture ou, si l'on veut, une opinion défavorable mêlée de doutes. Le soupçon est aussi un péché contre la justice si l'on n'a aucune raison sérieuse d'avoir des doutes ou une opinion défavorable. C'est même encore un péché contre la justice, quand on a des raisons de douter, si l'on va au-delà des raisons qu'on a. Mais si l'on n'outrepasse pas les raisons qu'on a d'avoir cette opinion défavorable, il ne peut y avoir aucun péché contre la justice ; il y n'a même pas péché contre la charité, si l'on ne s'arrête pas trop longtemps avec malice aux doutes que l'on conçoit justement. Et ici il y a une double raison d'avoir des soupçons fondés, savoir : tout ce qui se dit contre Titius, et ce que Titius ne fait pas pour réduire ses ennemis au silence : *Il n'y a pas,* dit le proverbe, *de fumée sans feu.*

Ad II. Ici il y a du pour et du contre.

Pour, ces paroles de l'Ecclésiastique, XLI, 15 : *Curam habe de bono nomine ;* puis tous les textes de l'Evangile et des Epîtres de S. Paul où il est prescrit si formellement d'éviter le scandale : car ici c'est comme un scandale de voir à l'église et à la sainte table un homme à la probité de qui l'on croit si peu ; et enfin son honnneur d'homme auquel Titius devrait tenir.

Contre, tous les textes de l'Evangile et de S. Paul qui défendent si fortement de plaider et recommandent de se laisser plutôt tout enlever (v. g. Matth., v, 40 : *Ei qui vult tecum judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium).* De plus, Titius ne pourrait exiger de ses accusateurs la preuve ou la rétractation de leurs accusations qu'en leur intentant un procès : mais à qui l'intenter ? C'est un peu tout le monde qui dit et redit cela ; l'un le rejetterait sur l'autre et dirait : « Je n'ai dit que ce que j'ai entendu dire ; » et si le procès avait lieu, les avocats rappelleraient tout ce qui se dit ou ne se dit pas, des haines s'ensuivraient et le scandale, au lieu de prendre fin, grossirait encore. Aussi nous n'oserions même pas conseiller à Titius d'intenter des procès ; il nous semble qu'il vaut mieux pour lui supporter tout avec beaucoup de patience et de charité, et chercher à faire du bien autour de lui, et par là sa réputation deviendra meilleure peu à peu.

Ad III. Nous comprenons que le curé soit très embarrassé pour ses relations avec Titius. Nous lui demanderions avant tout d'être bien prudent, de ne pas le voir trop souvent, de ne pas le mettre en avant, mais de ne pas le repousser non plus, s'il lui est très dévoué.

Si Titius est un de ces hommes avec qui on peut s'expliquer franchement et tout dire, nous conseillerions au curé d'avoir cette explication-là soit au confessionnal, soit en tête-à-tête, et s'il le trouvait coupable, il lui indiquerait le moyen de réparer ses torts ; si au contraire il le trouvait vraiment innocent, il pourrait prendre sa défense, et s'entendre aussi avec lui sur les moyens à employer pour faire tomber au moins peu à peu les accusations qui pèsent sur lui. Mais si Titius est un homme avec qui l'on ne peut pas avoir de ces explications franches et loyales, parce que leur caractère ne s'y prête pas, le curé n'aura qu'à se tenir aux règles de la prudence, et à dire à ceux qu'il entendrait mal parler de lui : « Mais, malheureux, vous n'avez pas de preuves ! C'est mal d'accuser quelqu'un sans preuves, n'en dites donc plus rien. Il vaut d'ailleurs mieux croire le bien que le mal. »

Q. — 1° Un curé peut-il prendre chez lui, dans son presbytère, un élève pensionnaire, sans demander l'autorisation à son évêque, sans même l'avertir ? (Les statuts diocésains sont muets sur ce point).

2° Récemment, aux examens décennaux des jeunes prêtres, Monseigneur demanda à presque tous les « examinés » la différence essentielle qui existe entre le vœu solennel et le vœu simple dans l'état religieux. Les candidats furent embarrassés. L'*Ami du Clergé* voudrait-il les instruire ?

R. — Ad I. Les statuts diocésains étant muets sur ce sujet ainsi que le droit général de l'Eglise, nous en concluons qu'un curé n'est pas tenu à *avertir* son évêque, et à plus forte raison à lui *demander son autorisation*, quand il veut prendre un élève pensionnaire.

Ad II. Quelle est la différence *essentielle* entre le vœu solennel et le vœu simple dans l'état reli-

gieux ? Comme la question est assez intéressante et peut être utile aux nombreux religieux qui nous lisent, nous en abordons volontiers la solution.

I. La question historique. — La distinction entre vœux solennels et vœux simples remonte à une haute antiquité et existait *en fait* avant d'exister dans les *termes*.

1° La première mention faite des vœux solennels et des vœux simples en termes *explicites* se trouve dans le Décret de Gratien où l'on distingue entre ceux qui font vœu *simpliciter* de ceux à qui *post votum, benedictio accedit consecrationis vel propositum religionis* [1].

C'est à dater de cette époque que l'on rencontre les expressions de vœu simple et de vœu solennel dans Bernard de Pavie, dans les écoles de droit et enfin dans le *Corpus juris* [2].

2° Depuis longtemps déjà les écrivains ecclésiastiques avaient signalé deux espèces de religieux. Dès le IIIe siècle, Tertullien mentionnait, outre les religieuses ayant fait *publiquement* profession et connues par leur voile, d'autres religieuses connues seulement de Dieu et qu'il paraît préférer [3].

Dans l'Epître X de saint Sirice († 398), une pénitence plus longue est imposée, pour abandon de la profession de virginité, à la religieuse *quæ integritatem publico testimonio professa, a sacerdote, prece fusa, benedictionis velamen accepit*, qu'à celle *quæ nondum velata... proposuerat sic manere* [4].

On retrouve la même distinction dans la Lettre d'Innocent Ier à Vitrice (404) et les canons 1 et 2 du synode romain tenu par le même pontife en 402, pense-t-on [5].

Au XIIe siècle, Abélard range parmi les hérétiques ceux qui prétendent « *monachos atque moniales post publicum etiam suæ professionis votum vel et benedictionis vel consecrationis vinculum posse matrimonium contrahere* [6]. »

De même, Hugues de Saint-Victor distingue entre le vœu occulte et le vœu manifeste, *votum occultum et manifestum* [7].

Le cardinal Robert Pullus parle du vœu de chasteté *qui testimonio ac judicio Ecclesiæ confirmatum* dirime le mariage [8].

Durant ce même XIIe siècle, le Maître des Sentences distingue le vœu *privé* du vœu *solennel*, que saint Thomas appelle *per se publicum* [9].

Pour Bernard de Pavie, *vovere in præsentia sacerdotis, — coram altari, tonsuram vel vestem religiosam assumendo*, forment la solennité des vœux.

II. De la distinction entre le vœu simple et le vœu solennel. — 1° Comme l'Eglise est une société visible de sa nature, pour que les vœux prononcés par ses enfants puissent créer un état particulier, il est absolument nécessaire qu'ils aient la solennité requise pour qu'on puisse les prouver au for externe. C'est pour cela qu'on peut dire fondée sur le droit *naturel* la distinction entre vœu *secret* et vœu *public*.

2° Quand il s'agit de vœux qui sont connus de leur nature, c'est au droit humain ecclésiastique seul à dire ce qu'il faut pour distinguer entre le vœu solennel et le vœu simple. La preuve de cette assertion se trouve dans ce passage du droit : « Nos attendentes, quod voti solemnitas ex *sola constitutione Ecclesiæ* est inventa [1]. » Grégoire XIII dans sa constitution *Ascendente Domino* (1584) reprend ceux qui niaient la qualité de réguliers aux profès des vœux simples de la Société de Jésus, parce qu'ils oublient *solemnitatem voti sola Ecclesiæ constitutione inventam esse.*

III. Distinction spécifique entre le vœu simple et le vœu solennel. — En quoi consiste essentiellement la solennité du vœu de religion ? En d'autres termes, quels sont les effets du vœu solennel qui lui sont tellement propres qu'ils le distinguent du vœu simple de religion ?

Pour une chose qui paraît très simple en elle-même et tout à fait facile à élucider, il s'est manifesté une foule d'opinions, que nous nous contenterons d'exposer avec leurs preuves, sans chercher à prendre parti dans le débat, chose tout à fait inutile pour le moment.

PREMIÈRE OPINION. — D'après cette école, la solennité du vœu consiste dans une *oblation* parfaite de soi-même accompagnée d'une acceptation faite au nom de l'Eglise ; c'est cette tradition absolue et valide qui fait qu'un individu est consacré d'une manière perpétuelle au service de Dieu par les vœux solennels. Voilà l'opinion de Grégoire de Valentia et des récents Thomistes, qui pensent avoir S. Thomas en leur faveur [2].

Lehmkuhl paraît adopter cette explication ; pour lui, « solemnitas pertinet non solum ad homines, sed ad Deum in quantum habet aliquam spiritualem consecrationem et benedictionem, cujus Deus est auctor etsi homo sit minister » : ce sont les propres expressions de saint Thomas [3]. En somme, pour Lehmkuhl, l'essence du vœu solennel consiste dans la consécration intérieure et spirituelle par laquelle une personne est regardée comme vouée d'une manière irrévocable au service de Dieu, consécration acceptée médiatement par Dieu et immédiatement par l'Eglise.

SECONDE OPINION. — Cette seconde opinion cherche à expliquer l'essence du vœu solennel par

[1] C. *Presbyteris.* 8, D. 27.
[2] C. *Rursus*, 6, X. *Qui clerici vel voventes* (IV, 6).
[3] *De velandis virginibus*, P. L., t. II, col. 907-909.
[4] P. L., t. XIII, col. 1182, 1183.
[5] P. L., t. XX, col. 478.
[6] *Introductio ad theologiam*, P. L., t. CLXXVIII, col. 1056.
[7] *De sacramentis*, P. L., t. CLXXVI, col. 520.
[8] *Sententiarum liber VII*, P. L., t. CLXXXVI, col. 953.
[9] Lib. IV Sent., Dist. 38 ; — S. Thomas, in h. loc., q. 1, art. 2, quæstiuncula 2, ad I.

[1] *C. unic. De Voto et voti redemptione* in 6 (III, 15).
[2] Grégoire de Valentia, *Comment. theol.*, t. III, d. 6, Q. 6, p. 5.
[3] *Theologia moralis*, t. I, n. 500.

quelques-uns de ses effets moraux, *substantialem votorum solemnitatem per aliquos peculiares effectus morales* [1].

Ces effets sont au nombre de deux :

1° La force de rendre *nuls les actes contraires*, que les vœux solennels de pauvreté et de chasteté tiennent de l'institution de l'Eglise ;

2° L'*incapacité de s'obliger d'une manière ferme* sans la permission du supérieur, qui découle du vœu solennel d'obéissance joint à la tradition de soi-même, tradition qui donne la solennité au vœu.

D'après cette opinion, la solennité du vœu résulte de deux choses : *a)* une oblation absolue de la personne, oblation qui doit être immuable des deux côtés : de la part de l'Ordre et de celle du religieux, et qui *b)* rend celui-ci inhabile aux effets mentionnés plus haut.

Cette opinion est soutenue par Suarez, au passage indiqué plus haut, par Schmalzgrueber [2], Leurenius [3], Bouix [4], Wiestner [5], et dans le récent ouvrage de Wernz [6].

Troisième opinion. — Pour cette opinion, le vœu solennel est celui qui est pleinement authentique devant l'Eglise : « *solemne votum dicit votum plane authenticum in facie Ecclesiæ.* »

L'authenticité requise est ainsi décrite par Vermeersch, un des tenants de cette opinion : « *Authentia* itaque erit formalis solemnitatis ratio, quæ materialiter continetur apparatu, non vulgari illo qui externam addit speciem seu pompam, sed *juridico*, i. e. modo legitimo, qui observandus est ut Ecclesia perfecte votum agnoscat. Propria autem vis istius authentiæ est acccessio publicæ tutelæ, quæ variis pro voluntate Ecclesiæ effectibus se prodit veram [7]. »

1° *Réfutation des arguments des deux autres opinions. — a) Réfutation générale.* — On reproche d'une manière générale aux deux autres opinions d'être dénuées de tout fondement juridique et de remplacer l'histoire par des inventions de pure fantaisie. De fait, tandis que, dans le droit, on dit avec une *distinction*, que les vœux solennels sont ceux *quibus accedebat benedictio consecrationis* vel *propositum religionis*, la première opinion déclare que la solennité résulte de la *consécration seule*. De même les défenseurs de la seconde sont obligés de donner au vœu solennel d'obéissance une force plus grande pour infirmer les actes contraires qu'ils n'en donnent au vœu simple : ce qui n'a aucun fondement dans le droit.

b) Réfutation particulière. — 1. Les partisans de la première opinion sont obligés de convenir que le vœu solennel est distingué du vœu simple autrement que par la tradition de soi-même. De fait, si la tradition était moindre dans le vœu simple que dans le vœu solennel, les profès des vœux simples dans la Société de Jésus ne pourraient pas être dits vrais religieux au même titre que les profès des vœux solennels : ce qui est réel pourtant.

2. Pour la seconde opinion, en tant qu'elle place la solennité d'une part dans la tradition, elle mérite les mêmes reproches que l'opinion précédente ; en tant qu'elle la place d'autre part dans la force de rendre nuls les actes contraires, elle ne s'appuie sur aucun fondement positif.

2° *Arguments positifs de la troisième opinion. — a)* Elle se recommande par sa *simplicité.* — D'abord elle garde aux mots *acte solennel* et *solennités* leur propre valeur.

On donne le nom d'*acte solennel* à celui qui doit être fait de telle manière pour avoir une efficacité civile ou pour faire foi devant l'autorité publique, qui le prend sous sa protection quand il est conforme à la loi. On rencontre cette distinction dans le droit civil en matière de testament, de donation, etc., et dans le droit ecclésiastique en matière de fiançailles, etc. Les *solennités* consistent donc, au point de vue juridique, dans l'observation des *formalités légales*, qui donnent à un acte son authenticité devant la loi.

b) Elle se recommande par la *conformité entre le droit positif et le développement historique.* — De fait, dans le droit, on fait découler la solennité de la volonté de l'Eglise qui vient s'ajouter à la force du vœu.

3° *Arguments d'autorité.* — Outre Vermeersch, la 3e opinion compte parmi ses défenseurs Palmieri [1], Mélot [2], Nilles [3], De Buck [4], Pellizario [5], Laymann [6], Sanchez [7], Vasquez [8].

Concordance entre les diverses opinions. — Ces diverses opinions, selon Vermeersch, diffèrent plutôt dans les termes qu'en réalité.

De fait, la force résultant de la protection publique accordée à la consécration au service divin, la rend plus facile à prouver et plus *ferme*, et un des effets de cette stabilité sera de rendre nuls les actes contraires ; mais, dans cette oblation stable, se trouve le caractère de consécration.

Aussi, Lehmkuhl et Wernz s'occupent des *effets* du vœu solennel plutôt que de sa *nature intrinsèque ;* ils mentionnent bien des effets du vœu solennel, mais non pas les effets strictement immédiats, ni ceux qui conviennent strictement à tout vœu solennel ; ainsi, ils ont donné pour la chose même ses signes ordinairement apparents.

Nous nous sommes bornés à résumer le plus parfaitement possible l'enseignement des cano-

[1] Suarez. *De religione*, tr. VII, lib. II, c. XIII, n. 3.
[2] Lib. III, tit. XXXIV, n. VIII.
[3] Lib. III, tit. XXXIV, q. 883, n. 2.
[4] *De jure regularium*, I, p. I, sec. 3.
[5] Même titre, n. 18.
[6] *Jus decretalium*, 1908, n. 654.
[7] *De religiosis institutis*, t. II, p. 14.

[1] *Opus theologicum*, II, p. 445, 446.
[2] *De Ordinibus et Congregationibus religiosis*, n. 30.
[3] *De juridica votorum solemnitate*, p. 35.
[4] *De solemnitate votorum*, p. 32.
[5] *Manuale Regular.*, tr. IV, c. I, n. 10-18.
[6] *De statu religionis*, c. I, n. 4.
[7] *In Decalogum*, lib. V, c. I, n. 11-13.
[8] *In* 1a 2ae, q. 93, d. 165, n. 83.